

## Доклады «круглого» стола: ПАРАДОКСЫ ТОЛЕРАНТНОСТИ

### ТОЛЕРАНТНОСТЬ: НЕЗАВЕРШЕННЫЙ СПОР\*

**А. В. Логинов**

*кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии Департамента философии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета имени первого Президента России Б. Н. Ельцина, Екатеринбург*

*\* Работа поддержана грантом РГНФ № 10-03-00390а.*

*Нам нужно относиться терпимо  
к другим людям и их предпочтениям  
именно в ситуациях, когда относится  
подобным образом очень трудно.*

*Толерантность, можно сказать, востребована  
как раз для нетерпимого –  
вот основная проблема.*

*Б. Вильямс*

Идея толерантности, ставшая с недавних пор очень популярной, имеет собственную историю, которая отражена в ряде философских, политических, этических концепций. Однако популярность термина «толерантность» в наши дни отнюдь не приводит к автоматическому усвоению специфического содержания понятия, скрытого в этой истории и, тем более, не является гарантом увеличения практик толерантности в реальном мире человеческих взаимодействий. С чем связано это двойственное, парадоксальное ощущение: толерантность нам вроде бы необходима, и, одновременно, она кажется чем-то недостижимым в нашем ставшем таким сложным мире?

Миры различий. В строгом смысле слова, феномен толерантности возможен только в условиях, когда существует (или появляется) различие. Социально-исторические условия, во многом определившие специфику современных обществ, позволяют говорить о резком увеличении различий на межгосударственном, межкультурном и повседневном уровне.

На международном уровне речь идет о становлении единого социального и политического пространств. Причины вполне очевидны: транснациональный характер экономических систем, сетевой характер потоков информации (технологии передачи данных, делокализованные процедуры управления, Интернет и т. д.), необходимость в выработке совместных, общих для целых контин-

нентов решений глобальных проблем. Тем не менее, события конца XX – начала XXI в. убеждают в том, что общества, даже такие, которые объединены в единые экономические и политические блоки, продолжают различаться на уровне культурных ценностей.

Второе обстоятельство, обусловившее всплеск интереса к теории толерантности, связано с ситуацией мультикультурализма внутри отдельных обществ. Английский социальный аналитик Б. Парек (B. Parekh) лаконично описывает эту ситуацию так: «Мультикультурные общества... это общества, долгое время предполагавшие, что у них есть одна (single) национальная культура, которую все граждане должны усвоить (to assimilate). Такие общества сейчас обнаруживают, что они содержат группы и общности, которым невозможно навязать эту культуру или их приспособить к ней, тем самым они (общества) получают новый и незнакомый вызов» [14, р. 4–5].

Наконец, люди вполне могут различаться выбором индивидуального стиля жизни, даже если они формально принадлежат к одной статусной или культурной группе. И это третий уровень различий, который должна учитывать современная теория толерантности. Ведь, в конечном счете, не существует государства без людей, и не существует культуры «самой по себе». Да, человек может говорить и действовать от «имени государства» или подчиняясь императивам культуры – но взаимодействуют всегда люди. В условиях плюралистичного общества, когда «...просто позволять существовать различным практикам других людей, до поры не отрицая их, не подвергая их критике или не считая их отвратительными, не означает относиться толерантно, а только потакать свободе» [11, р. 8, 37], одной из главных проблем становится определение специфики, оснований и границ толерантного отношения. Дело осложняется тем, что сам по себе призыв «быть толерантным» на любом из уровней различия может остаться лишь декларацией, поскольку любая ценность, как кажется, нуждается в культурной легитимации, «насыщении» и «оправдании» повседневностью. Если ценность признается общечеловеческой, она теряет специфическое содержание – примерно так, как в логике «тает» содержание понятия в случае увеличения его объема. В ситуации «опустошения» термина «толерантность» возможны два выхода:

Первый вариант: мы признаем, что только одна культура обладает правильным пониманием (правильной моделью) толерантности. Следовательно, эту модель нужно эксплицировать, экспортировать. Философское основание – презумпция одинаковой человеческой природы (одинаковые «базовые» потребности, одинаковый тип рациональности, одинаковые ценности у людей, исторически оказавшихся в разных культурных, политических, религиозных

контекстах). Ключевые аргументы в защиту такого подхода представлены в работах С. Мендус (S. Mendus) и Б. Бэрри (B. Barry). Главный тезис заключается в том, что толерантность – продукт развития западноевропейских обществ Нового времени, и она (толерантность) связана с рядом других либеральных ценностей: свободой вероисповедания, частной собственностью, автономностью индивида и правами человека. Следовательно, степень готовности общества быть толерантным в значительной степени зависит от уровня его экономического развития, политической и гражданской культуры, соблюдения прав человека. Вмешательство других стран в дела какого-либо государства может быть оправдано, если это вмешательство стимулирует процесс освоения и применения либеральных норм. Очевидно, что с точки зрения нелиберальных культур подобная «универсалистская» стратегия будет расценена как экспансия одной локальной культуры – а именно, культуры либеральных обществ.

Второй вариант: каждая культура обладает собственной (уникальной) моделью толерантности и соответствующим спектром толерантных практик. Следовательно, в сравнении с либеральной перспективой, исторические и географические границы толерантности должны быть значительно расширены. Подобное «толерантное» отношение к толерантности (плюрализация моделей толерантного отношения) поддерживают, в частности, К. Нидерман (C. J. Nederman) и Д. Лорсен (J. Ch. Laursen). Опираясь на идею пяти «режимов» толерантности М. Уолцера, эти авторы показывают, что толерантность можно обнаружить и в эпоху Средневековья (т. е. до Нового времени), и в странах, расположенных «по ту сторону» европейской цивилизации. Подобный проект, как кажется на первый взгляд, более продуктивен и «демократичен», чем стратегия универсализма. Однако, с другой стороны, открытым остается вопрос об алгоритме «перевода» теории на уровень политической практики, поскольку признаки толерантности в «интегральной» модели (по крайней мере, логически) будут с неизбежностью более расплывчатыми по сравнению с критериями, на которых настаивает либерализм. В любом случае, ищем ли мы толерантность в Западной Европе периода Нового времени или существенно расширяем область поиска, необходимо представлять себе, что мы ищем.

Определение толерантности. Данный вопрос, несмотря на кажущуюся простоту, представляет на самом деле серьезную проблему. Слово «толерантность» в русском языке не подкреплено ассоциативным рядом (в отличие, скажем, от «терпимости» или «миролюбия»), а потому нуждается в некоторой «презентации». Ключевой работой, позволяющей эту презентацию осуществить,

выступает статья П. Николсона «Толерантность как моральный идеал» [13, р. 159–117; 4, с. 129–147; 7, с. 726–730], в которой автор определяет толерантность через пять бесспорных свойств (характеристик):

1. Наличие отклонения (Deviance). Необходимым условием толерантности является расхождение во мнениях, убеждениях, позициях, факт различия.

2. Важность (нетривиальность) отклонения (Importance). Для вас как субъекта толерантности наличие девиации (пункт 1) является значимым, существенным.

3. Моральное несогласие с происходящим (несогласие с отклонением) – (Moral Disapproval). Вы осознаете собственное негативное отношение к отклонению, и это несогласие имеет моральные (не эстетические, не прагматические, а именно моральные) основания. Моральность неодобрения, помимо всего прочего, позволяет вам рассчитывать на поддержку со стороны «общественного мнения» или претендовать, как минимум, на выражение общезначимых суждений, поскольку моральные нормы, в отличие от эстетических вкусов или конкретных прагматических интересов не локализованы только в сфере частной жизни индивидов.

4. Способность подавить отклонение (Power). Это означает, что у вас есть сила (П. Николсон трактует ее достаточно широко: от реальной способности физического воздействия до потенциального влияния на ситуацию через критику, пропаганду и т. п.), или способность, с помощью которой вы можете пресечь отклонение – толерантность, таким образом, невозможна по отношению к тому, что мы изменить не в силах.

5. И, наконец, невмешательство (не-отторжение, Non-rejection). Вы, имея силу и будучи морально несогласными, не вмешиваетесь, не пресекаете сам факт существования отклонения.

В заключение П. Николсон приходит к выводу, что толерантность – это моральный идеал, а толерантный субъект благ, то есть поступает хорошо, правильно. Если обратить внимание на отношение между пунктами 3, 4 и 5, то мы увидим, что в данное определение, которое специфицирует толерантность по отношению к уважению (в случае с уважением чьих-либо мнений нет отклонения), фатальной «терпимости» (нет сил изменить ситуацию), индифферентности (нет морального неодобрения) встроен парадокс: твоя мораль «кричит» о наличии некоторого отклонения, ты вполне можешь рассчитывать на одобрение со стороны других «моральных» субъектов, если, обладая силой, пресечешь это отклонение, но ты не вмешиваешься в ситуацию вопреки собственным убеждениям и при этом остаешься «благим», т. е. моральным, добродетельным субъектом! Данный парадокс удачно схватывает сущность

толерантного отношения и может быть сжат в формулу Бернарда Вильямса, вынесенную в качестве эпиграфа к статье. Означает ли то, что объекты толерантности должны исчезнуть, распадаясь на классы тех явлений, которые: а) вполне можно терпеть (минимум неодобрения, провал пунктов 1–3 в определении П. Николсона) и б) совершенно невозможно терпеть (провал пункта 5 в определении П. Николсона)?

Однако люди живут вместе, хотя и бывают принципиально не согласны друг с другом. Следовательно, должны быть какие-то особые основания, оправдывающие «переключение» с собственного несогласия на воздержание от применения силы. Моральное неодобрение при этом остается, но, по выражению М. Б. Хомякова, оно «подвешивается», «заключается в скобки» [6, с. 5–25].

Как работает этот механизм? С одной стороны, мы можем выбирать между аргументами, призывающими к пресечению отклонения и аргументами «против» пресечения. На этом этапе от нас не требуется понимать, как стало возможным само отклонение, мы просто взвешиваем «за» и «против». С другой стороны, как предлагает сделать Д. Хейд, мы можем пойти дальше: осуществить перцептивный сдвиг *ad hominem*, что в рамках его концепции будет «подлинной» толерантностью, поскольку мнения и стили жизни не существуют сами по себе, они – продукт выбора людей. «Добродетель толерантности состоит в переключении (switch) перспективы... Поэтому, чтобы быть толерантным, каждый должен быть способен приостановить свое суждение об объекте, отказаться от этого суждения как неуместного ради приобретения совершенно иной перспективы» [9, р. 11]. Хейд полагает, что подлинно толерантное отношение требует от нас способности «заземлить» (to anchor) определенное действие или убеждение на персональную «почву» (background) мотиваций, интенций, или других убеждений когнитивной системы другого человека. «Мы терпим не мнения или убеждения, и даже не поступки или действия, а только субъектов, которые придерживаются вызывающих у нас неприязнь убеждений и практик» – заявляет Хейд [9, Р. 15]. Понятно, что в аргумент Хейда имплицитно встроено допущение об определенной природе человека, а именно как существа, делающего выбор, и ценности самой свободы выбора, что вполне согласуется с общими ориентирами либеральной культуры. Вопрос, однако, в том, почему мы должны выбирать невмешательство в случае первого типа толерантного отношения, и почему мы должны (а не просто «можем») осуществлять перцептивный сдвиг, «персонализацию» отклонения в модели Хейда? Таким образом, мы возвращаемся к парадоксу толерантности: какие аргументы мы можем найти и использовать, чтобы хотя бы одна из моделей толерантного отношения работала?

Поиск (и критика) этих аргументов, а также вопрос о «благости» толерантности составляют ядро современных споров в рамках политической философии. В схематичном виде основные аргументы в защиту толерантности можно классифицировать следующим образом: негативные, инструментальные и принципиальные.

Одним из ярких примеров негативной защиты толерантности (а именно, через доказательство неразумности / невозможности / дороговизны реализации интолерантных практик) принято считать «Послания о веротерпимости» Д. Локка. Аргументы Локка, нацеленные на то, чтобы остановить религиозные войны в Англии в эпоху Нового времени, достаточно сложны и взаимосвязаны. Условно говоря, их можно разделить на три группы: аргументы, вытекающие из теории государства, из положения о разделении первичных и вторичных качеств в теории познания, и собственно из протестантизма. Так, разделяя функции и «предмет» государства и церкви Локк пишет: «Государство, по-моему, это общество людей, установленное единственно для сохранения и приумножения гражданских благ. Гражданскими благами я называю жизнь, свободу, телесное здоровье и отсутствие физических страданий, владение внешними вещами, такими, как земли, деньги, утварь и т. д..., а церковь есть свободное сообщество людей, добровольно объединяющихся, чтобы сообща почитать Бога так, как, по их убеждению, будет ему угодно и принесет им спасение души» [2, с. 32–35]. Следовательно, государство не должно законодательно навязывать людям религиозные догматы, а в церкви «Никогда, ни по какой причине не должно применяться насилие, целиком относящееся к компетенции гражданского правителя» [2, с. 38]. Отсюда, если обратиться к истории религиозных войн в интерпретации Локка, то окажется, что все насилие на «религиозной почве» имеет «политический» оттенок – реализацию жажды власти и господства какой-либо церкви путем использования «государственных инструментов». Протестантизм Локка позволяет назвать еретиком скорее не того, кто следует «собственному суждению о собственном спасении», а того, кто осмелился «свои заключения и толкования священного Писания выдавать за боговдохновенные и символы веры, сочиненные по узким меркам собственного разума, равнять с авторитетом Священного писания» [2, с. 74]. Структурно похожа и гносеологическая аргументация. По Локку, познавая мир, человек приобретает два типа идей. Существуют идеи, связанные с первичными качествами вещей «самих по себе» (форма, протяженность) – без них представить вещь попросту невозможно. Также есть идеи, образованные от вторичных качеств вещей нашими органами чувств (цвет, вкус, запах), а поскольку эти идеи напрямую зависят от особенностей нашего восприятия,

то отклонения в интерпретации вторичных качеств разными людьми неизбежны, а их устранение – утопично или, по крайней мере, неразумно, так как сложно даже представить цену «решения вопроса». С точки зрения Локка, религиозную веру мы также не выбираем и изменить не можем, поэтому преследование еретиков является иррациональным и не оправдывается прагматическими соображениями, за исключением тех случаев, когда их существование или деятельность угрожают либеральной модели государственного устройства или протестантскому пониманию принципов функционирования религиозной сферы в общественной жизни. Очевидно, что подобного рода аргументация ближе к тому, чтобы обосновывать неразумность интолерантности, нежели толерантность саму по себе [11; 15]. Поэтому вполне предсказуема и критика «негативных» аргументов: а именно, упреки в «нестабильности» прагматической аргументации (если условия изменятся, преследование может стать оправданным) а также в ее недостаточности: «Проблема заключается в том, что толерантность негативного характера... не является достаточной для современного цивилизованного человечества. Человек требует от закона большего, чем просто позволения идти своим путем» [10, р. 7]. Что же может дать людям реализация принципов толерантности в «позитивном» смысле?

Второй блок аргументов связан с защитой толерантности как необходимого условия существования другого блага. Ключевой работой в защиту толерантности как инструментальной ценности признается эссе Д. С. Милля «О свободе». Д. Милль выступает в защиту свободы выбора стиля жизни конкретным и каждым человеком от вмешательства государства и от давления общественного мнения. Разнообразие жизненных стилей (*diversity of lifestyles, life-style options*), с одной стороны, по Миллю, – следствие природы человека, которая «подобно дереву подчиняется в своем росте только движению внутренних сил», с другой – благо, поскольку приводит к процветанию и «живучести» всего общества. Свобода – необходимое условие достижения этого блага, толерантность – условие для реального существования свободы. Милль достаточно четко описывает опасность поглощения индивидуальности массой. «Тенденции нашего времени имеют своим следствием то, что общество теперь более, чем когда-либо, заражено наклонностью подчинять людей общим правилам поведения и подводить всех и каждого под установленный им тип. А этот тип – сознают это или не сознают – не что иное, как отсутствие всякого рода сильных желаний. Теперешний идеал характера состоит в том, чтобы не иметь никакого характера, в том, чтобы сдавливать, как китайка сдавливает свою ногу, и таким образом, увечить все, что в человеке выдается сколько-нибудь вперед и может сделать его отличным



от посредственностей» [3, с. 223]. Следует ли людям жить соответственно только тем взглядам, которые большинством признаются как истинные? По Миллю, если человек пришел к своей точке зрения свободно и самостоятельно, то ее существование оправдано в любом случае, ведь даже те суждения, которые оцениваются как ложные с точки зрения большинства могут выступать в роли критики, катализатора «застывшего» в своем развитии общественного мнения. Следует ли ограничивать индивидуальную свободу? Милль разделяет жизнь человека на «социальную» и «частную» стороны: «В отношениях своих к другим людям необходимо, чтобы индивид соблюдал в большей части случаев известные общие правила, дабы каждый знал, чего может ожидать от других; но в том, что касается его самого лично, индивид должен быть вполне самодержавен» [3, с. 229]. Хотя бы по той простой причине, что вмешательство государства и других людей в сферу индивидуальной свободы «...оказывается в большей части случаев вредным, обыкновенно совершается нектати и невпопад» [3, с. 234].

Означает ли это, что свобода должна быть абсолютной? Нет. В качестве критериев для принятия решения об ограничении свободы индивидов Милль использует, во-первых, знаменитый «принцип вреда», а во-вторых, принцип «моральной зрелости» человека. Первый принцип состоит в том, что «Все, что причиняет прямой вред индивидууму или обществу или включает прямую опасность вреда для них, все это должно быть изъято из сферы индивидуальной свободы и должно быть отнесено к сфере нравственности или закона» [3, с. 232]. Задача второго принципа – лишить возможности делать абсолютно свободный выбор тех, кто не достиг состояния «зрелости своих способностей», поскольку очевидно, что многие люди (дети, например), могут причинить вред себе и другим просто потому, что не понимают последствий своего выбора, следовательно, такой выбор будет не только нежелателен по «результату», но еще и нарушит сам принцип свободы – ведь не исключено, что, если бы человек знал о последствиях, он бы поступил по-другому. При всей привлекательности теории Милля многие моменты в его системе кажутся проблематичными. Во-первых, как следует понимать сам вред? Во-вторых, на основании чего мы можем (должны) признать, что человек находится в состоянии «зрелости способностей»? М. Хомяков формулирует первую проблему так: «Говоря коротко, может быть два основных способа понимания вреда, наносимого людям. Эти способы можно назвать соответственно слабой и сильной моделями. Согласно модели слабой, в понятие вреда включается любой моральный ущерб, всякое оскорбительное деяние. По сильной модели, вред есть лишь физическое воздействие – убийство, насилие и др. Согласно



первой модели, в разряд нетерпимого попадет слишком многое, вполне допустимое в современном демократическом обществе. Второе понимание, однако, оставляет в обществе место пропаганде насилия, расовой дискриминации и др. К тому же и вне зависимости от различия этих моделей остается вопрос об определении вреда как такового... — понятие нетерпимого зависит от способа интерпретации вреда» [8, с. 23]. Вторая проблема связана с не меньшей расплывчатостью критерия для определения зрелости человека. «Кажется, что сам Милль определяет зрелость как такое состояние, при котором автономный свободный выбор ведет к моральному совершенствованию личности. Такое усовершенствование означает предпочтение «высших» наслаждений «низшим». Отличие «высшего» наслаждения от «низшего» же, в свою очередь, определяется не чем иным, как собственным моральным идеалом Милля. В таком случае варварством можно объявить все, такому идеалу не соответствующее» [8, с. 25].

Итак, Милль дополняет негативный аргумент в защиту толерантности (иррациональность преследований по религиозным основаниям у Д. Локка) «позитивным» и расширяет сферу ее применения до индивидуального стиля жизни как такового: толерантно следует относиться к другому стилю жизни потому, что это ведет к сохранению свободы как условия процветания общества в целом. Таким образом, толерантность становится средством для достижения другого, абсолютного блага, и за счет этого приобретает свою ценность. Однако неопределенность, «расплывчатость» принципов вреда и «зрелости» значительно ослабляет этот тип аргументации и провоцирует поиск стратегии, способной защитить толерантность как самостоятельное благо, т. е. как ценность «вне обстоятельств».

Для этого нужны «принципиальные аргументы». Шестой пункт в определении П. Николсона гласит: толерантность верна, а толерантный субъект благ. Признавая этот пункт дискуссионным, Николсон, тем не менее, дает полное определение толерантности и утверждает следующее: «Толерантность есть добродетель (курсив мой — А. Л.) воздержания от употребления силы для вмешательства во мнение или действие другого, хотя бы они и отклонялись в чем-то важном от мнения или действия субъекта толерантности и последний не был бы морально согласен с ними... Центральным положением моей концепции является утверждение, что толерантность есть благо. Не все согласны с этим. Некоторые считают, что толерантность может быть благом, а может и не быть, в зависимости от обстоятельств. Другие же, считающие ее — всегда либо только в некоторых случаях — благом, не согласны между собой в определении тех причин, почему она есть

благо» [4, с. 134]. На первый взгляд, представляется странным, что некоторое благо приходится обосновывать. Допустим, мы все считаем смелость добродетелью, то есть полагаем, что быть мужественным, храбрым человеком в любом случае морально хорошо. Тогда, как подсказывает здравый смысл, у нас не должно возникать сомнений относительно условий, при которых смелость будет именно добродетелью, а не чем-либо иным. Если мы ценим жизнь – любая форма жизни в любых условиях будет ценна сама по себе, без дополнительных «внешних» аргументов. Однако сам Николсон признает, что в случае с толерантностью все не так просто. Кто может не согласиться с тем, что толерантность есть благо?

Во-первых, те из нас, кто, подобно Герберту Маркузе, укажут на нежелательные последствия фанатичной реализации принципов толерантности в области морали в целом. Тезис может быть следующим: обществу, в котором толерантность стала нормой, в стратегической перспективе грозит стирание границ между морально правильным поведением и тем поведением, которое следовало бы порицать, между объективной истиной и субъективным мнением и, в конечном счете, исчезновение моральных норм как таковых. Люди попросту привыкнут к «моральному нейтралитету» всех и каждого и это приведет, в свою очередь, к исчезновению самой толерантности, поскольку в ситуации «отсутствия моральной нормы» в таком безразличном обществе не будет и «отклонения», т. е. повода для морального неодобрения. Не исключено также, что на этом фоне государству будет удобно маскировать под «толерантностью» нежелание решать реальные социально-экономические проблемы.

Во-вторых, те из нас, кто, подобно коммунитаристам М. Санделу и Ч. Тейлору, увидят в либеральной модели толерантности опасность, связанную с автономизацией частной жизни индивидов и исчезновению общества «разделяемых ценностей». Философская антропология либералов рассматривает сущность человека как нечто, что существует до общества и, в конечном счете, выражается в корпусе «естественных» прав каждого (любого) индивида, а само общество – как продукт кооперации индивидов с целью оптимизировать процесс соблюдения прав. Критика коммунитаристов нацелена прежде всего на метафизические допущения либералов; сами коммунитаристы ближе к объективизму холистического толка в социальной онтологии и рассматривают процесс формирования идентичности человека как процесс социализации, что подразумевает впитывание индивидом всего культурного (группового, общинного) контекста, в котором он живет. Если мы «вытаскиваем» из общества моральные ценности

и культурные предпочтения, менталитет, религию, устоявшееся групповое «видение различий» – то все, что будет у нас общего – это представление о правах индивида и формализованные правила поведения за пределами частной сферы, то есть правила, к которым либералы редуцируют содержание идентичности. В таком «индивидуализированном» обществе под вопросом оказывается духовная основа для консолидации людей – в нем все больше «общества», все меньше «общности», в том смысле, в каком употребляет эти понятия Ф. Теннис.

В-третьих, толерантность, скорее всего, будут критиковать прагматики, умудренные жизненным опытом. Тезис: поскольку толерантность не подразумевает симметрии, она попросту ставит в «глупое положение» того, кто ее проявляет. Аргументация может быть следующей: толерантность как моральное отношение не является с необходимостью взаимным и возможна ситуация, в которой тот, к кому ты относишься толерантно, не обязан, не хочет или не может так же относиться к тебе. Более того, не исключено даже, что кому-то толерантность покажется попросту обидной, как если бы твои убеждения не приняли всерьез. Это сложный момент, требующий пояснения. Вернемся к модели Д. Хейда. Согласно Хейду, чтобы «подвесить» моральное неодобрение, необходимо, чтобы взгляд субъекта толерантности переключился с того, что вы выбрали и считаете важным, на вас как «носителя» этих (или других, или третьих) убеждений. Но не означает ли это, что сами ваши убеждения попросту не приняли всерьез? Для вас важно то, что вы выбрали, а для того, кто к вам толерантно относится – вы сами как субъект выбора! «Мне кажется, – пишет Д. Хейд, – асимметрия между тем, кто относится толерантно и тем, к кому так относятся, может быть объяснена тем фактом, что субъектам и агентам (убеждений и действий, поставленных под сомнение) труднее осуществить переключение... поскольку они идентифицируют себя со своими взглядами и действиями куда более сильно» [9, p. 16].

Наконец, мы можем согласиться с К. Нидерманом, который полагает, что главная ошибка споров о толерантности... как раз и заключается в попытках придать ей статус блага. Тезис Нидермана достаточно прост: «Ответ состоит просто-напросто в том, что толерантность не является благом... скорее, толерантность значима лишь тогда, когда она содействует другим важным благам и целям человека, и притом она значима, только если она делает это. Толерантность «ускользает» от классификации как добродетель, поскольку вообще не является добродетелью. Это очевидно во всех подходах к толерантности, рассмотренных выше (К. Нидерман рассуждает о скептицизме, функционализме, раннем национализме и мистицизме как

средневековых парадигмах толерантности – прим. А. Л.): они влекут за собой толерантность, поскольку содействуют другим ценностям, которых нельзя достичь иначе, как при условии примирения с различием» [12]. К этому аргументу можно добавить и постмодернистское неприятие любой модели толерантности в той мере, в какой она основана на презумпции общих ценностей (по отношению к которым и возможно отклонение), а также описание такой толерантности как анахронизма в ситуации радикального плюрализма [1, с. 45–69].

Вывод, к которому мы можем прийти, рассмотрев аргументы «защитников» и «критиков» толерантности [5] в общем и позицию К. Нидермана в частности, вполне предсказуем. Нужно калькулировать последствия. Мы должны быть предельно внимательны и осторожны с этим понятием. Пропаганда толерантности (тем более, одной ее модели), не должна подменять тщательного, скрупулезного выяснения истории этой ценности, оснований и контекста для применения толерантного отношения.

Но не свидетельствует ли, хотя бы парадоксальным образом, наличие множества аргументов «против» того, чтобы придавать толерантности статус самостоятельного блага о живучести человеческого стремления превратить ее в принципиальную добродетель и стремиться к ней как к моральному идеалу, на чем и настаивает П. Николсон? Если да, тогда споры «о толерантности», во-первых, не будут закончены. А во-вторых, сама теория толерантности не превратится в простое описание уже существующего, или существовавшего ранее положения дел. В рамках этой теории мы снова сможем поставить вопрос: а как должно быть... в идеале? И попытаемся найти свой ответ.

### ***Библиографические ссылки на источники***

1. Грей Д. Поминки по Просвещению. Политика и культура на закате современности. М., 2003.
2. Локк Д. Послание о веротерпимости // «Послание о веротерпимости» Дж. Локка: точки зрения. Екатеринбург, 2002.
3. Милль Д. С. О свободе // Социальные и гуманитарные науки. М., 1996. Серия 11. № 3.
4. Николсон П. Толерантность как моральный идеал // Толерантность. Вестник УрМИОН. № 1. 2001. Екатеринбург, 2001.
5. Хомяков М. Б. Критики толерантности // Толерантность и интолерантность в современном обществе: дискриминация. Материалы международной конференции / Под ред. И. Л. Первой. СПб., 2007.
6. Хомяков М. Б. Нетерпимое // Толерантность. Вестник УрМИОН. № 2. Екатеринбург, 2003.
7. Хомяков М. Б. Толерантность // Современный философский словарь / Под ред. В. Е. Кемерова. М., 2004.

8. Хомяков М. Б. Толерантность и ее границы: размышления по поводу современной англо-американской теории // Философские и лингвокультурологические проблемы толерантности: коллективная моногр. М., 2005.
9. Heyd D. Introduction // Toleration: An Elusive Virtue. Ed. by D. Heyd. New Jersey, 1996.
10. Lord Scarman. Toleration and the Law. Lecture on Toleration. York, 2002.
11. Mendus S. Toleration and the Limits of Liberalism. Basingstoke, 1989.
12. Nederman C. Toleration in a New Key: Historical and Global Perspectives. Текст доклада на международной школе молодых ученых. Екатеринбург, 2004.
13. Nicholson P. Toleration as a Moral Ideal // Aspects of Toleration. Edited by S. Mendus London – New York, 1985.
14. Parekh B. Rethinking Multiculturalism. Oxford, 2002.
15. Waldron J. Locke: Toleration and the rationality of Persecution // Justifying Toleration. New York – Sydney, 1998.

## **ГРАНИ ТОЛЕРАНТНОСТИ: ОТ УТОПИИ К ИДЕОЛОГИИ**

**Н. О. Чемезова**

*студентка Департамента философии Института социальных  
и политических наук Уральского федерального университета  
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина, Екатеринбург*

Современная социальная философия трактует толерантность как особое свойство полисубъектного дискурсивного пространства, которое предписывает его участникам уважительное отношение к позиции Другого и «готовность трансформации собственной позиции в результате критического диалога» [2, с. 4]. Исходя из этого определения, мы видим, что толерантность играет важную роль в формировании идеологического многообразия<sup>1</sup>. В то же время, идеология предполагает действие в соответствии с заявляемой установкой, и многочисленные примеры показывают нам, что далеко не всегда это действие реализуется в рамках конструктивного диалога с представителями иных взглядов. Это приводит к расшатыванию дискурсивного пространства, в котором реализуется толерантность, а зачастую и к полному его уничтожению. Здесь уместно будет вспомнить об известных нам из истории превращения демократии в охлократию, а затем и в тиранию. Таким образом, мы

<sup>1</sup> В широком смысле идеология есть набор предписаний для занятия позиции в современном мире социальной практики и действия в соответствии с ней [4, с. 28].